

Investigaciones Fenomenológicas, n. 9, 2012, 221-248.
e-ISSN: 1885-1088

SOBRE LA DISOCIACIÓN EN EL MOMENTO DE LA EXPERIENCIA TRAUMÁTICA. EL SENTIDO FENOMENOLÓGICO DE LA PSICOPATOLOGÍA A LA LUZ DE LÉVINAS*

Yasuhiko Murakami

Universidad de Osaka, Japón
yasuhikomurakami@gmail.com

Resumen: La disociación, surgida a raíz del acontecimiento traumático, pone de manifiesto algunos caracteres fenomenológicos propios del cuerpo. En primer lugar, la destrucción de la esquematización propia del cuerpo es lo que genera el estado hipnótico. En segundo lugar, sólo si entendemos la facultad de esquematización como relacionada con la auto-conciencia podemos comprender el extraño fenómeno del sí-mismo despegado que se da en el estado de disociación. En tercer lugar, este desmoronamiento de la capacidad esquematizante tiene su origen en la destrucción de un tipo muy especial y fundamental de intersubjetividad (se trata, por así decirlo, de la “*phantasia* ‘perceptiva’ intersubjetiva”).

Palabras clave: Disociación, traumatismo, *phantasia*, perceptiva, *Leib*, “Holding”, Winnicott.

Abstract: Dissociation in a traumatic event illustrates some phenomenological features of the body. First, it is the destruction of body's schematisation that causes the numbing state. Secondly, if the faculty of schematisation is related to the self-consciousness, we can understand the strange appearance of the detached self in the dissociative state. Thirdly, this destruction of the schematisation is based on that of a special kind of intersubjectivity (so to speak, “intersubjective perceptual phantasia”).

Keywords: Dissociation, traumatisme, phantasia, perceptive, *Leib*, “Holding”, Winnicott.

Cabe definir el traumatismo psíquico como una experiencia [*épreuve*]¹ que un sujeto no es capaz de soportar a menos que se disocie de la misma, se su-

¹ NdT: Traducimos “*épreuve*” por “experiencia”. Traducción, claro está, que dista mucho de ser exacta, pero que nos pareció la menos mala. Acaso otra posibilidad hubiera sido “lance” o “lance experiencial”; pero que tiene, entre otras dificultades, el no ofrecer opción morfológica para traducir la versión infinitiva y las formas conjugadas de “éprouver”, recurrentes en el texto. Así, traducimos “éprouver” por “experimentar”.

Sin embargo, cumple señalar, para que la traducción no desencamine la comprensión, que la “experiencia traumática” no es una experiencia “vivida” o propiamente “experimentada” sino más bien “sufrida”. O, dicho de otro modo, no todo lo “sufrido” es conscientemente “experimentado”. Aprovechamos para anticipar otra dificultad de traducción recurrente en este texto (y en muchos otros textos fenomenológicos escritos en francés): se trata del término francés “ressentir”, que hemos traducido por “sentir”, a pesar del matiz diferencial que existe entre los términos franceses de “sentir” y “ressentir”. A

* Este texto corresponde a las páginas 95-112 la obra de Yasuhiko Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, editorial Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2008. www.annaesdephenomenologie.org

ma en un estado hipnótico o en algún otro género de conciencia alterada en aras a apartarse del sufrimiento (tanto psíquico como físico) a que se ve expuesto. Como iremos viendo paulatinamente, la estructura intrínseca a la vivencia normal queda destruida en los casos que nos ocuparán; así, no podrá ya ser denominada “vivencia [vécu]” sino más bien “lance o experiencia [épreuve]”².

1. LA DISOCIACIÓN EN EL MOMENTO DEL TRAUMATISMO Y LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

Un superviviente de una violación sexual describe el estado disociado como sigue:

En ese momento abandoné mi cuerpo. Estaba encima y al lado de la cama, mirando lo que sucedía... estaba disociada de la desesperanza. Estaba delante y al lado de mí y no había sino un cadáver sobre la cama... y una llana solemnidad (*flatness*). Estaba, simplemente, ahí. Cuando vuelvo a describir la habitación, no la describo desde el punto de vista de la cama [sobre la que mi cuerpo reposaba]. La describo desde la vera de la cama. Desde ahí era desde donde contemplaba la situación”. Un minusválido de la Segunda Guerra Mundial refería una experiencia semejante: “Al igual que la mayoría de los soldados del 4º regimiento, estaba inerte, en un estado de disociación virtual”. A ese estado lo llamamos “la mirada de dos mil años”³. Se trata de una mirada anestesiada, de ojos vacuos y ahuecados, los de un hombre al que nada preocupa ya.⁴

veces hemos completado o complementado la traducción de “ressentir” por “notar”, aludiendo a un “notar por dentro” o “notar desde dentro” o “desde el fondo” que entiende hacer justifica a ese matiz semántico recogido en la diferencia que hace el francés entre “sentir” y “ressentir”.

² El *flash-back*, cuyo mecanismo es irreductible a la rememoración corriente constituye otra sorprendente característica del traumatismo. La presencia de la disociación y del *flash-back* distingue al traumatismo de una experiencia dolorosa pero no traumática.

³ NdT: Hay un extraordinario poema de Antonio Machado cuyos últimos dos versos, en que alienta el sentido del poema entero, ilustran esta extraña disociación propia de la “mirada de los dos mil años” (el verbo de la penúltima estrofa es un imperfecto que parece vaciar toda afectividad, situarla en ese punto de vista imposible de la “mirada de 2000 años”). El poema está recogido en la sección “Poesías sin agrupar”, catalogado por el editor como “LXV S” y se titula “Apunte de sierra”; se encuentra en la página 429 que de las *Poesías completas* de Antonio Machado ha hecho Manuel Alvar en la editorial Austral:

“Abrió la ventana
Sonaba el planeta.
En la piedra el agua.
Hasta el río llegan
de la sierra fría
las uñas de piedra.
¡A la luna clara,
canchos de granito
donde bate el agua!
¡A la luna clara,
Guadarrama pule
las uñas de piedra!
Por aquí fue España,
llamaban Castilla
a unas tierras altas...”.

⁴ Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, p. 43.

Estas descripciones ponen de relieve ese estado de disociación típico del momento de la experiencia traumática. Las víctimas se encuentran como a distancia de la experiencia dolorosa y, por ende, ya no viven el dolor. Observan esa experiencia como si fuera otro quien padeciese el dolor, o como si se vieran a sí mismos “desde fuera”. En determinados casos, la víctima llega incluso a ver su doble. A nuestro parecer, la disociación representa el ejemplo empírico del *hay* (*il y a*) levinasiano, que oculta lo real, a saber, la experiencia traumática e infigurable de la pertenencia al *hay* (*il y a*)⁵.

Constatemos brevemente la aparente afinidad de la disociación con el método de la *epojé* en la fenomenología. Con todo, la disociación en el momento de la experiencia traumática *no es*, claro está, la *epojé* fenomenológica. A pesar de todo, sí constituye la disociación, en cierto modo, una observación desinteresada de la “vivencia” (experiencia) que acusa una puesta fuera de juego de la realidad, mas una puesta fuera de juego que ya no es transcendental sino, más bien, fácticamente realizada.

1) En el contexto teórico que es el nuestro, esto significa que el sujeto disociado y fantasmático, a saber, el sujeto de la experiencia en que da la cara el *hay* tal como lo describe Lévinas, no es un verdadero sujeto del acto intencional, acto que, en Lévinas, conlleva y supone la “hipóstasis”. Es cierto que la reducción fenomenológica descubre a un espectador desinteresado que observa “desde dentro” el yo constituyente y la constitución del mundo, pero que no interviene en la constitución⁶. En el estado hipnótico frente al acontecimiento traumático, la disociación es tal que es como si el espectador dejase de observar “desde dentro” para hacerlo —lo cual es harto enigmático— “desde fuera”. El espectador hipnótico ocupa un lugar en el “espacio”. Sin embargo, ese punto de vista no es, con todo, un punto de vista objetivo dentro del espacio objetivo, ni tampoco el punto de vista abstracto que caracteriza a la ciencia natural (y que Merleau-Ponty llamaba “de sobrevuelo”). Está hasta cierto punto desgajado del *Leib* puesto que ya no se siente [*ressens*] sufrir (ingresa pues en la despersonalización) y puesto que incluso llega, en ocasiones, a observar su cuerpo desde fuera. Pero, ¿acaso se trata de un alma sin cuerpo? El espectador hipnótico

⁵ NdT: Cfr. el capítulo 3 del citado libro del autor, *Hyperbole*. El capítulo 3 se titula “Phénoménologie du réel. Le doute cartésien et le *il y a* chez Lévinas”.

⁶ Eugen Fink, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht / Boston / Londen, Kluwer Academic, 1988, p. 48.

es un fenómeno paradójico de la *psique* privada del *Leib* a pesar de que sea el *Leib* su matriz. Se acerca, por lo tanto, al fantasma.

Es justo en este punto donde aparece la diferencia entre la disociación patológica y la *epojé* fenomenológica. El espectador fenomenológico no se despega del *Leib*. Y es la razón por la que se encarna en el flujo de las vivencias (la función del yo constituyente) desde “dentro”, viviendo así la emergencia de los fenómenos. Ésa es la razón por la cual Husserl —contrariamente a Fink— insiste en la identidad del espectador fenomenologizante con el yo constituyente⁷. La percepción interna como premisa de la reducción husserliana ya supone la encarnación del espectador fenomenologizante en el *Leib*. Por consiguiente, es, antes bien, esta encarnación, ciertamente enigmática, del espectador en el *Leib* lo que, en últimas, posibilita la apercepción de los fenómenos y, por lo tanto, la propia fenomenología. No obstante, la relación del espectador mórbido disociado del *Leib* resulta aún más enigmática si cabe. En tanto en cuanto no deja de ser un punto de vista, se encarna, mal que bien, en algún tipo de corporeidad, ambigua, claro está, pero concreta, aunque desgajada del *Leib*.

2) En pleno lance traumático, el paciente considera que la experiencia en curso no es real. Hay pues algo así como una puesta fuera de juego mórbida de lo real. El mundo y el cuerpo pierden fácticamente su realidad (los psiquiatras hablan de desrealización y de despersonalización). En eco a este fenómeno de disociación desrealizante, la experiencia del *hay* levinasiano aparta y oculta la experiencia traumática de lo real.

Como decíamos, esta tesitura se asemeja a la que conoce el espectador fenomenologizante por cuanto éste inhibe la creencia del yo natural en el objeto percibido. Así y todo, no se trata —como ya hemos sugerido— de lo mismo. En la *epojé* fenomenológica nada se pierde: es cierto que la creencia en la realidad se deja en suspenso; ahora bien, la propia vivacidad (*Lebendigkeit*) de las vivencias no se pierde en absoluto. Al contrario, la reducción permite descubrir esta vivacidad al desnudo ya que inhibe la ilusión transcendental de esa creencia “ingenua” en lo pre-dado que enmascara la emergencia misma de los fenómenos como tales. Sin embargo, en la experiencia traumática, la realidad y la vivacidad de las vivencias queda desleída y se pierde (a raíz de la desencarnación del sujeto que las vive). Contra lo que ocurre en la reducción fenomenoló-

⁷ *Ibidem*, Apéndice II.

gica, la disociación traumática desencadena el mecanismo que depara la pérdida en vivacidad de los fenómenos. La puesta entre paréntesis de la realidad en la experiencia traumática encierra, pues, una estructura esencialmente distinta a la de la *epojé* fenomenológica.

Cabe decir, en suma, que en la reflexión propia de la reducción fenomenológica, el mundo deja de estar dado como un ser objetivo para fenomenalizarse como fenómeno en la subjetividad transcendental, mientras que en el traumatismo el mundo exterior deja de darse como un mundo real para, perdiendo lo que constituye el “devenir propio” del fenómeno, aparecer como una suerte de fantasmagoría.

3) El espectador, dentro de la experiencia traumática, se despegua o se disocia del acto y de la experiencia. El sujeto así disociado se vuelve, pues, enteramente *inerte*. Utilizamos el término “inerte” en lugar de “pasivo” para marcar la diferencia con lo que Husserl denomina “síntesis pasiva”. Mientras que la pasividad husserliana es la capa que funciona más acá del acto del yo (funciona, por lo tanto, con el yo, pero sin que éste lo advierta), el carácter inerte o la inercia designan aquí la parálisis de ese yo, y ése y no otro es el carácter mismo del *hay* en Lévinas.

En el caso del espectador fenomenologizante, en la medida en que comparte la voluntad de la efectuación (*Leistung*) metódica de la fenomenología⁸, el yo resulta activo a pesar de que sea o esté, él mismo, desinteresado y de que no constituya mundo⁹. No ocurre otro tanto en el caso del espectador de la experiencia traumática. Éste último está, sencillamente, disociado, y *nada hace* ante la experiencia de lo real.

Por lo demás, no es sólo el espectador lo que, en lo que Lévinas describe como la experiencia del *hay*, permanece inactivo, sino también el *Leib* (que experimenta la realidad) pierde el acto creativo de constitución¹⁰: no quedan sino

⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁹ Hua XIII, p. 98.

¹⁰ NdT: O, si se quiere, la parte creativa del acto de constitución. Parte que no tiene por qué corresponder a lo que Husserl llama “síntesis activa” o “espontaneidad” (concepto, este último, muy escudriñado en fenomenología, incluso en la terminología de Husserl). La distinción entre lo creativo y lo repetitivo o mórbido *no se solapa* con la distinción entre actividad y pasividad. Es así que puede haber una pasividad creativa (de hecho, es el necesario basamento de las síntesis activas creativas) así como una síntesis activa –e incluso activísima– esencialmente mórbida, una proliferación hiperactiva y, sin embargo, profundamente repetitiva (amén de mortífera, esquilmantera, destructiva y autodestructiva). O una conciencia mórbida radicalmente expectante y asistente, inercial y sin embargo radicalmente “en vigilia” e incluso “atenta”. Los trasvases de *Leiblichkeit*, las composibilidades del “vivir en” y del “atender” acusan una anatomía extraordinariamente compleja que Husserl empezó a analizar con maestría abriendo un campo de investigación fecundísimo; testimonio de ello serán los *Studien zur Struktur des Bewusst-*

actos habituales o más bien automáticos, exentos de creatividad, actos en los que el “yo” ya no funciona como “sujeto”. Privado de apercepción, el *Leib* se convierte en un autómatas. He aquí la descripción de la brutal muerte de la madre de Patricia, de la que ésta última se acuerda tras una amnesia de veinte años:

En el transcurso de una tarde como las demás, una niña estaba en la cocina, justo después de haber vuelto del colegio, en compañía de su madre, simpática pero muchas veces y como en aquella ocasión, ebria, cuando, de repente, una manga de la bata de la madre prendió súbitamente al contacto con el fuego de la estufa. En apenas unos segundos, la bonita bata y, con ella, la madre de Patricia, se quemaron. Patricia miraba horrorizada, sentada en el sillón junto a la mesa, a la persona que más quería en el mundo quemada hasta morir. Después, la niña se allega, como errando, hasta el cuarto de baño. Llena de agua la bañera, deja su ropa en una cesta, y se baña. Se había deslizado en un “neverland” cortado del mundo, “nerverland” que duró —Patricia no pudo precisar con exactitud cuántos minutos— hasta que los vecinos, al oler el humo, llamaron a los bomberos, que terminaron por presentarse allí.¹¹

La despersonalización o la desrealización en la experiencia traumática es, pues, absoluta no sólo en la medida en que la apercepción de la realidad está inhibida, sino también en la medida en que el yo constituyente deja de esquemmatizar el *Leib*: éste se vuelve, en efecto, fantasmático, no vive de veras el acontecimiento, se limita a registrar las experiencias tan impersonalmente como pudiera hacerlo una cámara de vídeo. No sólo el acto automático basado sobre el hábito se produce en plena experiencia traumática e incluso después, también puede producirse la repetición automática (vacía de apercepción) del acontecimiento traumático mismo en lo que, en los niños traumatizados, se conoce como juego obsesivo (representan una y otra vez la propia escena del traumatismo, por ejemplo la escena de una violación, pero donde dicha representación, carente de apercepción, es como una cáscara vacía); otro caso de lo mismo lo representan el *flash-back* o las pesadillas. El yo ya no efectúa esquemmatización alguna cuando asiste a la emergencia (siquiera recordada) de los fenómenos.

seins, de próxima publicación en *Husserliana*. Esta precisión de la calderilla fenomenológica (no reñida – sino todo lo contrario– con la profundidad) nos sitúa a años luz de los “grandes billetes” que volvió a poner en circulación Heidegger.

¹¹ Lenore Terr, *Unchained Memories: True Stories of Traumatic Memories, Lost and Found*, New York, Basic Books, 1994, p. 93.

2. EL *LEIB HERIDO* EN EL MOMENTO DE LA EXPERIENCIA TRAUMÁTICA

1. *El cuerpo herido*

Al contrario de lo que ocurre en la reducción fenomenológica, en que la disociación (*Spaltung*) no es sino transcendental y metódica y en que la yo constituyente siempre permanece vivo y creativo, en el lance traumático, en cambio, lance en que el espectador se vuelve inerte, el yo constituyente pierde la actividad y la creatividad que de otro modo hubiera debido ejecutarse a través del movimiento del *Leibkörper*. Ahora bien, hemos denominado “esquematación” este movimiento de figuración de lo infigurable, infigurable figurándose en qué consisten la afectividad y las cinestesias. En la disociación, el *Leib* deja de ser *Leib*. La integración del *Leib* sólo es posible cuando la apercepción esquematizante se instituye y se encarna en el *Leib*. En la disociación ya no hay *Leib*: ya no hay punto-cero de orientación, de espacialización o de equilibrio. Si el *Leib* ya no alberga la posibilidad de una actividad, si ya no funciona como matriz, no es ya, propiamente hablando, un *Leib*. Hemos denominado “inercia” la privación del acto intencional, pero ésta no es sólo efecto de la parálisis del acto, sino también efecto de la herida. En el fondo, no es otra cosa que aquello que Lévinas analizaba en los años 1930 bajo los conceptos de fatiga, de pereza y de inercia —por ejemplo en *De la evasión*— y lo que más tarde se convertirá en la teoría del *il y a*, del *hay*¹². La afectividad se convierte entonces en afecto petrificado e irreparable, y no susceptible de ser expresado. Denominamos a este cuerpo “cuerpo herido” como alteración del *Leib*.

Sin embargo, este cuerpo herido está ocultado por la experiencia del *hay* toda vez que la experiencia directa de este herida —la de lo real— no entrañaría sino la propia locura¹³. La amnesia y el *flash-back* en los traumatizados implican el hecho de que la experiencia traumática ni está ni otrora fue “vivida” o “vivenciada” en el sentido propio del término. Hay un dolor excesivo que no cabe ser vivido ni puede ser consciente. Se esconde detrás del *hay* (mediante la

¹² Emmanuel Lévinas, *De l'évasion*, Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1982, p. 126.

¹³ Winnicott resume el traumatismo precoz (la experiencia imposible del cuerpo herido) como sigue: “1. Retorno a un estado no-integrado (defensa: desintegración), 2. Caída perpetua (defensa: sostenerse a sí mismo), 3. Pérdida de la unidad psicosomática, fracaso de la habitación [en el cuerpo] (defensa: despersonalización), 4. Pérdida de sensación de realidad (defensa: explotación del narcisismo primario), 5. Pérdida de la capacidad de remitirse al objeto (defensa: estados autísticos, que se remiten exclusivamente a los fenómenos del sí-mismo [*self-phenomena*])”. Donald Woods Winnicott, *Psychoanalytic Explorations*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 89s.

disociación): en el traumatismo, no hay cinestesias que se armonicen con la afectividad y que la apacigüen: la esquematización se ha desleído. El núcleo del traumatismo es ese "fenómeno" que no puede ser vivido y que no puede ser integrado en el proceso de la vivencia y de la experiencia. Si los datos sensibles y las cinestesias no están integrados en el acto intencional equilibrado, el dolor flota sin volverse *hylè* de la percepción de un objeto. Así las cosas, el cuerpo vivo como lugar de armonía de las síntesis pasivas y activas se pierde.

2. La amnesia

En la conciencia alterada o disociada resulta imposible recordar o rememorar la experiencia traumática¹⁴. En este caso, sin tener el recuerdo del traumatismo, la víctima sufre de depresión o de síntomas psicósomáticos. Se trata del aspecto afectivo de la experiencia del *hay*.

Tal y como Husserl ha puesto de manifiesto, la rememoración es el cumplimiento del sentido sedimentado de un pasado despertado en la asociación por tal o cual motivo situado en el presente. Por consiguiente, lo que no puede sentirse o no pudo, otrora, ser sentido no puede o no podrá ser luego rememorado¹⁵. Efectivamente, la vivencia rememorada es una vivencia que, en el pasado, fue un momento presente. El punto de partida de la rememoración descansa, por lo tanto, en la percepción acontecida en el pasado. La materia de la rememoración es lo que, en el momento de la percepción de antaño, fue impresión originaria, a saber, el presente vivo o la "vida en flujo de la constitución originaria del objeto"¹⁶. Ahora bien, como es bien sabido, la impresión originaria palidece según transcurre y pasa la retención. Perdiendo su fuerza de afección, se vuelve intuitivamente vacía y, por último, apenas sí queda de ella una representación vacía, suerte de osamenta del sentido. En palabras de Husserl:

Así, el trayecto de la retención fresca se convierte permanentemente en un trayecto de la retención vacía. La retención vacía es aún una esfera en que se mantiene esa objetualidad [*Gegenständlichkeit*] que posee su esfera de institución originaria en la impresión originaria. Siempre y de nuevo es una mismidad consciente según el sentido, siempre y de nuevo lo es en un sentido particular, a saber, afectivo. Pero, de modo irremediable, la fuerza afectiva se retrae y el sentido objetual se empobrece en cuanto

¹⁴ "Mas he aquí que la muerte de los niños hambrientos nos arroja al recinto de las serpientes, hacia lugares que ya no son lugares, hacia lugares que no podemos olvidar, pero que, sin embargo, no alcanzan a alojarse en la memoria ni a ordenarse en recuerdos. ¡Y vaya si conocimos ese tipo de enclaves a lo largo de este siglo!". Emmanuel Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuits, 1988, p. 98.

¹⁵ Nos referimos aquí a los §§ 36-38 de los *Análisis sobre la síntesis pasiva* de Husserl (Hua XI).

¹⁶ Hua XXIII, p. 173.

a sus diferencias internas, y por lo tanto, en cierto modo, se vacía. El término del proceso consiste en una representación vacía que representa su contenido de modo enteramente indiferenciado, contenido que, por lo que a él toca, ha perdido por entero toda la riqueza de las propiedades intrínsecamente desplegadas que la impresión originaria había instaurado”.¹⁷

Cumple señalar en este punto que lo que así se sedimenta es el sentido intencional (o su representación vacía) y no la *hylè*:

Pero la fuerza afectiva originaria acaba extinguiéndose, la modificación retencional conduce a una identidad vacía que ha perdido su diferencia específica y que no puede sostenerse; el hilo sintético retencional se pierde en el grado cero absoluto de la indiferenciación. Y, en la continuidad de este proceso, el sentido, a pesar de todo, se ha mantenido en su identidad, con la salvedad de haberse, sencillamente, velado; ha pasado de sentido explícito a sentido implícito.¹⁸

Así pues, el horizonte de pasado como depósito de la rememoración forma la red de los sentidos (noemáticos); sentidos articulados, por lo demás, en y según tal o cual estructura cultural:

¿Qué significa este grado cero [como tendencia última de la retención]? Es el depósito permanente de los objetos [=sentidos noemáticos] que acceden, en el proceso del presente vivo, a una institución viviente.¹⁹

Y más adelante:

Pero el despertar es ante todo posible porque el sentido constituido en la conciencia de trasfondo está efectivamente implicado bajo el modo de una forma no viviente que se denomina aquí inconsciencia [=horizonte de sentido].²⁰

La memoria, que se sedimenta, asimismo, en el horizonte del pasado, se reactiva según dos etapas: despertar (*Weckung*) y rememoración. En primer lugar, motivada por algún sentido intencional del presente, la representación vacía en el horizonte pasado se despierta. Husserl explica cómo el sentido presente, sentido intuitivamente cumplido, despierta un sentido pasado semejante pero vacío de intuición, y cómo entonces se produce una asociación lejana entre el sentido pasado y el sentido presente²¹. El segundo sonido del golpe de martillo despierta el primero, ya vacío y, de este modo, ambos sonidos se iden-

¹⁷ Hua XI, pp. 169s.

¹⁸ *Ibidem*, p. 174.

¹⁹ *Ibidem*, p. 177.

²⁰ *Ibidem*, p. 179.

²¹ *Ibidem*, p. 175.

tifican entre sí en cuanto al sentido²². El sentido que desencadena el despertar (en este ejemplo, la percepción en presente del segundo de los golpes de martillo) está intuitivamente cumplido, sin embargo, el sentido pasado y despertado es, al principio del proceso, un despertar en vacío²³.

La rememoración como cumplimiento intuitivo del sentido despertado constituye, pues, la segunda etapa del proceso, que Husserl describe con estas palabras:

El tercer grado [Husserl cuenta la asociación en la impresión originaria del presente como primero y el despertar del sentido pasado como segundo] es el del paso de estas representaciones vacías despertadas a intuiciones reproductivas, es decir, aquí, a rememoraciones".²⁴

Hay que señalar dos cosas. La primera es que la rememoración siempre se instituye sobre la base del despertar del sentido. Ello entraña el que la rememoración husserliana suponga siempre el retorno del sentido noemático. No hay experiencia de la rememoración que no concierna al sentido. La segunda es que la intuición de la rememoración es una presentificación:

Esto [el despertar del sentido] se presenta de manera más favorable si el despertar se transforma en rememoración. Naturalmente, este paso se lleva a cabo en virtud de una síntesis de identidad; ésta es una operación de la rememoración intuitiva, de la reconstitución del contenido objetual, pero bajo el modo del volver de nuevo sobre lo ya conocido, del presentificarse-de-nuevo, no ya experimentándolo de modo efectivo, sino haciendo como si lo experimentáramos".²⁵

Esto significa que en la rememoración, la intuición se produce en la esfera de la presentificación y por lo tanto en la de la *phantasia* (o, con mayor precisión, de la imaginación como *phantasia* impregnada de la estructura intencional). Esto no quiere decir que el pasado sea, a su vez, imaginación, sino simplemente que el cumplimiento intuitivo del sentido sedimentado se produce en el campo de la imaginación.

En cualquier caso, advertimos como hay varios niveles de sentido en el argumento de Husserl, o varios sentidos de "sentido": significación lingüística, sentido como nóema de la percepción, sentido como *Gestalt* de los datos sensi-

²² *Ibidem*, p. 176.

²³ *Ibidem*, p. 179.

²⁴ *Ibidem*, p. 181, y ver también p. 81.

²⁵ *Ibidem*, p. 182.

bles en el nivel de la síntesis pasiva. Trataremos de redefinir, por nuestra parte, el término “sentido”.

Volviendo a lo que nos ocupaba tras este rodeo por la teoría de la rememoración y de su base (trabada en régimen de síntesis pasiva) en el despertar afectivo por asociación, insistimos en que el núcleo del lance traumático que queda, al punto, sumido en la amnesia no puede ser integrado en sus capas de sentido; sin que ello sea óbice para que dicho núcleo sí pueda obsesionar a la víctima. La amnesia y la depresión son una de las formas posibles del *hay*. El meollo de la teoría levinasiana del sujeto se cifra en la re-fundación del sujeto frente a ese tipo de situaciones límite²⁶.

La afección traumática de lo real sobrepasa no sólo la tendencia (*Zuwendung*) del yo activo sino también la organización del sentido en el nivel de la síntesis pasiva: ésta se vuelve desordenada, in-vivable y, por ende, inefable e incapaz de ser rememorada.

La inercia como parálisis del acto intencional está correlacionada con los fenómenos que no pueden entrar en el movimiento de la síntesis pasiva. La inercia como privación de la actividad entraña algo así como un “nada que hacer” respecto del dolor en el nivel de la pasividad. Urge señalar aquí que las síntesis pasivas y activas conciernen no sólo a la percepción y al conocimiento sino también al acto práctico y a la esquematización de la afectividad y de las cinestesias. Así, no somos capaces de responder con un gesto apropiado a un choque terrible o al dolor: este clivaje entre, de un lado la afectividad y las cinestesias ciegas y pasivas, y del otro el acto voluntario constituye uno de los caracteres decisivos del traumatismo. La *epojé* mórbida y efectiva hacer surgir —bajo la forma de la “amnesia” — la pasividad negativa de la afección traumática más acá de (o incluso refractaria a) la síntesis pasiva. Lo pático, más acá de la organización dada en el nivel de la síntesis pasiva, configura el núcleo del *flash-back*. He ahí el cuerpo herido. Éste es como una masa de tensión afectiva fijada, petrificada, e incapaz de ser vivida, y que, en consecuencia, pierde su capacidad de síntesis activa y pasiva, así como la facultad de esquematización.

²⁶ Cfr. los capítulos 3 y 4, de Yasuhiko Murakami, *op. cit.* El capítulo 4 lleva por título “Horizons de l’affectivité. L’hyperbole comme méthode”.

3. Caída y desintegración del cuerpo

Aparte de la petrificación de la afectividad en el afecto depresivo o angustiante, la víctima de un trauma (o, dicho en genérico, el traumatizado) se ve aquejada de repentinas exposiciones al *flash-back* (a veces bajo la forma de una caída) y hostigada por pesadillas.

[Tras el caso del gas tóxico en el metro,] solía soñar que caía desde lo alto. Nunca jamás antes había tenido un sueño así.²⁷

Bien pensado, la sensación de caída no es una cinestesia cualquiera sino que indica la imposibilidad de toda cinestesia. La pérdida de las cinestesias conlleva, sin lugar a dudas, la pérdida de la orientación (sobre todo en lo relativo al vector arriba/abajo) así como el desleimiento del punto-cero. El *Leib* queda, de este modo, hecho añicos, y ya no funciona como punto-cero de la constitución del mundo. Curiosamente, las víctimas de un trauma suelen contar la pesadilla de la caída a pesar de no haber experimentado jamás una caída real de índole traumática. Pone esto de manifiesto que lo que vuelve en la pesadilla es la desintegración del *Leib*, cuya capacidad de esquematización se ve desbaratada. Huelga decir que es ese *Leib herido* por la irrupción de lo real y, de resultados de ello, deslavazado y desintegrado, lo que vuelve en el *flash-back*. Para que el *Leib* sea *Leib* hace falta un esquema que se encarne en él y que lo integre bajo unidad (a saber, la unidad que ha de vertebrar esa variedad de elementos que son el punto-cero, la orientación, la armonía de las cinestesias (entre sí y con los datos sensibles) y sobre todo la armonía en intensidad y ritmo que ha de imperar entre afectividad y cinestesias). El *Leib* herido y desintegrado es, pues, el *Leib* des-esquematizado. El sujeto del trauma pierde ese esquema en la experiencia traumática y en cierto modo *repite* esa pérdida de esquema del *Leib*. Por otro lado, el esquema se produce en plena relación intersubjetiva (o más exactamente interfaccial), más acá de la lengua, y es pues también en virtud del hecho de que el traumatismo destruye el marco de la interfacticidad por lo que el esquema del *Leib* termina siendo destruido. Ese será el asunto que nos ocupará en el siguiente párrafo.

²⁷ Cfr. Haruki Murakami, *Underground*, Tokyo, Kodan-sha, 1997, pp. 519s. En este documental, que recoge entrevistas con personas implicadas en el atentado con gas tóxico perpetrado por una secta religiosa en varias líneas del metro de Tokio el 20 de marzo de 1995, hallamos varias descripciones de la pesadilla de la caída libre (pp. 165, 301, 519s, 658 y 691).

4. La vulnerabilidad intrínseca y transcendental

El *Leib herido* aparece en el traumatismo bajo los aspectos de privación de apercepción y desintegración. Sin embargo, el acontecimiento que “causa” el traumatismo no tiene por qué ser necesariamente doloroso. También hay que tomar en consideración la tendencia, más o menos acusada según qué *Leib*, para caer, con mayor o menor facilidad, en el traumatismo. Así, hay personas que sufren traumatismo a raíz de un acontecimiento relativamente poco grave, acontecimiento que no desencadenaría una reacción traumática en otros. Los psiquiatras suelen referir que el “verdadero” traumatizado, el realmente difícil de curar, es quien sufre por un acontecimiento aparentemente trivial, quien acusa, en suma, una vulnerabilidad cuasi-intrínseca. Hay una vulnerabilidad más o menos variable que determina la capacidad del sujeto respecto del acontecimiento doloroso. El traumatizado no sólo sufre el traumatismo y el afecto doloroso correlativo, sino también una depresión que cursa sin motivo preciso alguno. De hecho, el acontecimiento traumático no tiene inmediata relación con esta depresión. Puede ésta constituir un estado independiente del acontecimiento traumático: una paciente de 20 años sufre episodios depresivos con relativa regularidad desde el acontecimiento traumático de tipo sexual acaecido a los 14 años. Dicho cuadro depresivo está vinculado a un estado específico de su cuerpo que se ha de distinguir, a su vez, del estado que acusa el cuerpo en el pánico del *flash-back*: en el fondo hay algo que afecta a su estado depresivo pero de lo que la propia paciente no se apercibe. Así, tras varias sesiones, pareció decantarse la hipótesis de que su estado depresivo ya estaba larvado desde su más tierna infancia. La depresión tampoco puede ser considerada como una suerte de realización o actualización de una vulnerabilidad cuasi intrínseca que permanecería en calidad de transcendental en los no traumatizados: se trata, una vez más, de una modalidad de ese *hay* levinasiano que oculta lo real traumático. Desde el punto de vista transcendental, el traumatismo se define, por lo tanto, como realización de la vulnerabilidad transcendental (se puede evitar —y se ha de evitar— toda relación cuasi-causal entre el acontecimiento traumático y el *Leib herido*). Por lo demás tal era, en otro orden de cosas, la conclusión a la que llegábamos en otros trabajos²⁸. Si bien cada quien acusa una vulnerabilidad transcendental más o menos grave, el traumatismo se con-

²⁸ Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, cap. IV.

vierte en un tema de investigación puramente fenomenológico (y no ya antropológico) por cuanto que esa vulnerabilidad sí corresponde a una posibilidad esencial de la propia subjetividad transcendental. He ahí, precisamente, lo que Lévinas descubrió mediante su método de la hipérbole.

3. LA DISOCIACIÓN Y LA CONCIENCIA ORIGINARIA

1. La conciencia originaria y el Phantasieleib

Hemos hecho notar, en el caso del traumatizado, la fehaciente imposibilidad de la constitución del mundo [esquemmatización]. Estos fracasos acreditan la destrucción de la propia función de la subjetividad transcendental en tanto que campo de la experiencia transcendental en general. Acabamos de referirnos a la distinción fenomenológica entre espectador fenomenologizante y yo constituyente para comprender la disociación. Con todo, esta última distinción remite a otra más arcaica. Puesto que la distinción entre el espectador fenomenologizante y el yo constituyente es metódica de medio a medio y que dichas instancias no aparecen si no es en la actitud metódica del fenomenólogo, lo propiamente alcanzado y tocado en el traumatismo se sitúa más acá de ese estadio. Se trata, por lo tanto, de una estructura que esta distinción metódica ya supone. Se trata de una estructura transcendental que hace posible, a un tiempo, tanto la distinción metódica de la fenomenología como la disociación mórbida a que antes nos referíamos.

Bajo esta óptica, se da una reflexividad del sí-mismo pasiva e inherente a la vivencia, reflexividad que sólo secundariamente se convierte en la percepción interna de un espectador cuando éste reflexiona "metódicamente" sobre las vivencias (a saber, cuando mienta y se dirige a las vivencias como tales). Sin embargo, es obvio que el sí-mismo no está en jaez de espectador cuando, por ejemplo, acompaña pasivamente la mención intencional de los objetos externos. Dicho de otro modo, la distinción metódica entre el espectador fenomenologizante y el yo constituyente está enraizada en la apercepción inmediata de la conciencia (Maine de Biran) o la conciencia originaria (Husserl) como conciencia anónima de sí, que se apercibe pasivamente de las "vivencias" y que *puede* convertirse en reflexión activa (percepción interna) cuando se requiera. La dis-

tinción metódica tiene su raíz en la encarnación de la conciencia originaria en el seno de las vivencias esquematizándose.

La apercepción puede ser considerada como la función reflexiva inherente a cada intencionalidad activa y pasiva. Todo acto intencional, sea éste práctico o cognitivo, está acompañado de conciencia de sí, del sentimiento de pertenencia de este acto al sí-mismo. Una parte de las vivencias pasivas está igualmente acompañada por esta conciencia de sí, incluso cuando no se reflexiona sobre ellas voluntariamente; ser vivido, tener conciencia, es ya apercepción, conciencia de sí. No obstante, en la disociación del traumatizado, este tipo de conciencia de sí se ve, a la vez, paralizada y acentuada. Paralizada porque el traumatizado ya no experimenta el sufrimiento padecido; es, decíamos, como si alguien distinto sufriese en su lugar. No hay ya afección. Y acentuada porque la distinción entre la vivencia y la apercepción es tal que parece como si la apercepción observase la vivencia de alguien distinto, de otro. Por decirlo con otras palabras, la conciencia originaria (la apercepción inmediata) deja de encarnarse en la vivencia: se da una suerte de despersonalización. Esto explica una parte de la amnesia del acontecimiento traumático. Si el traumatizado no vive (i.e. no se percibe de) la experiencia, tampoco podrá rememorársela mediante representación.

Cumpliría explicar por qué, en el traumatismo, la conciencia originaria se disocia del cuerpo herido. Nuestra respuesta reza como sigue: hay disociación entre conciencia originaria y cuerpo herido en el traumatismo porque la conciencia originaria es del orden del *Phantasieleib* esquemático, *Phantasieleib* que interpenetra con el *Leib*, siendo la escisión entre el *Phantasieleib* y el *Leib* en la experiencia traumática lo que desencadena la disociación de la conciencia originaria. Sin embargo, Lévinas ha ofrecido una respuesta distinta a esta cuestión en *De Dieu qui vient à l'idée*²⁹. La conciencia no intencional como conciencia originaria está incardinada en la relación interiorizada con el otro³⁰. En la medida en que la fantasía *perceptiva* como punto de engranaje concreto de la fantasía reside en el ámbito la interfacticidad (en el intercambio de miradas, fácticas y virtuales, tal y como lo ponen de manifiesto Winnicott de un lado y Richir de otro³¹), esta tesis de Lévinas parece compadecerse con la hipótesis

²⁹ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986².

³⁰ *Ibidem*, pp. 50 y 55.

³¹ Por ejemplo en Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

que la presente discusión ha avanzado. Efectivamente, la función esquematizante del *Phanasieleib* procede de la interfacticidad primordial vivida en la afección de llamada [*affection d'appel*]³². Puesto que en el traumatismo se destruyen tanto la conciencia originaria como la relación interfaccial (confianza, apego, sentimiento de seguridad), se impone inquirir sobre la comunidad de estructura entre la génesis de la conciencia originaria y la relación interfaccial. Para acometer esta difícil tarea, los datos de la psicología del desarrollo infantil nos serán de inestimable ayuda. Mostraremos que la institución originaria de la conciencia originaria se basa en la relación intercorpórea del bebé con la madre que lo *sostiene* entre sus brazos³³. Constataremos la profundísima incardinación —a mi parecer, nunca lo suficientemente subrayada— del pensamiento de Lévinas en la fenomenología husserliana.

2. La institución originaria de la vivencia y del Leib a través de la interfacticidad arcaica

1. El *holding* de la madre

¿Cuál puede ser la descripción fenomenológica del sostener/ser sostenido el bebé en los brazos de la madre? Desde el punto de vista antropológico (y no puramente fenomenológico), hay que poner de manifiesto, en primer lugar, la estructura del acto de sostener por parte de la madre, y que preparará, en el bebé, el esquema corporal.

Al comienzo de la vida, el bebé no dispone de una apercepción de su *Leib* de modo integrado y coherente. La psicología ha mostrado cómo, en sus primeros días, el bebé vive tanto la afectividad como las cinestesias de modo ciego y pulsional. Denominaremos esa capa arcaica basal "*Leib* afectivo". En todo caso, el bebé no se desarrolla *ex nihilo*, sino en virtud de los cuidados de la madre y de otras personas.

Sosteniendo al bebé en sus brazos, la madre, mediante el intercambio de las miradas, la llamada y el tacto, es decir, en y por la afección de llamada, "siente [*ressent*]" sin necesidad de reflexión el estado del *Leib* del bebé (placer/displacer, cinestesias, etc.). La madre no sólo le procura sostén físico, sino

³² Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, cap. I: "Affection d'appel".

³³ Retomamos aquí el capítulo 2º sobre la estancia [*demeure*].

NdT: Este capítulo 2 lleva por título: "La demeure et l'aire transitionnelle chez Winnicott".

que también sustenta el *Leib* del bebé “sintiendo [*ressentant*]³⁴” (con la ayuda del *Phantasieleib*) cinestesias de éste y su afectividad al albur de sus ritmos e intensidades. *Efectivamente, lo que “siente” la madre no es el “Leib” real del bebé, ya que éste no atesora aún la unidad y la armonía cinestésicas que ganará luego; antes bien phantasea precisamente el Leib por venir de su bebé alentado en la integración y la esquematización del Leib afectivo arcaico de éste.* La madre “siente” pues en la *phantasia* la esquematización por venir inscrita en el *Leib* del bebé y alentada por dicha esquematización.

Por otro lado, y en aras a precaver al bebé de eventuales peligros, la madre “siente” no sólo el *Leib* actual, sino que prevé en la *phantasia* el estado posible del *Leib* del bebé. De este modo, el *holding*, en términos de Winnicott, de la madre mediante su *Phantasieleib* le confiere al bebé la primera y precaria unidad de su *Leib* (armonía de las cinestesias, de las afectividades y de los datos sensibles), unidad que no puede ser realizada por el propio bebé en solitario. Así, la integración o el esquema del *Leib* del bebé se descubre y se instaura por medio de otro *Leib*. De este modo, el *Leib* propio se “siente a sí mismo” y se unifica de modo interfáctico, a través de la afección de llamada³⁵.

2. El *Phantasieleib* del bebé

Llegados a este punto, detallemos algo más la vivencia del lado del bebé. Un “entendimiento [*entente*]”, “complicidad” o “acuerdo” pasivo del *Leib* del bebé y del *Leib* de la madre se establece poco a poco. Pero este mutuo “entendimiento” supone a su vez, en el bebé, un *Phantasieleib* transpasible (el término es de Henri Maldiney) al *Leib* del otro que, de suyo, es infigurable, y que irrumpe en la afección de llamada.

El *Leib* del recién nacido no está aún integrado en tanto que vivencia (los momentos pulsionales y desarbolados de sus miembros no están controlados ni son conscientes). En rigor el bebé no conoce aún algo así como una vivencia diferencia del cuerpo propio. Sólo hay cinestesias pasivas y pulsionales y una afectividad ciertamente efectiva pero aún en pos de ser propiamente vivida o consciente. Antes de aperebir integralmente su propio *Leib*, el *Phantasieleib* del

³⁴ Las comillas indican que no se trata de un sentir mediante datos sensibles sino del sentir propio de la función del *Phantasieleib* que “siente” algo no que no está dado de forma sensible.

³⁵ Analizada en el capítulo 1º de Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, y que lleva por título “Affection d’appel”.

bebé “siente” el *Leib* del otro (de ahí que el bebé capte cambios en la fisionomía de la madre apenas a los dos días de haber venido al mundo³⁶).

Al mismo tiempo, y a medida que el *Leib* de la madre “siente” o “percibe” en *phantasia* “perceptiva”³⁷ el *Leib* del bebé, esa *phantasia* se “expresa” en los gestos de la madre; así, el *Phantasieleib* del bebé puede ir descubriendo su propio *Leib* a través del modo en que éste se “expresa” en los gestos de la madre, resonancias de las *phantasiai* “perceptivas” que ésta tiene del *Leib* del bebé.

El *Phantasieleib* del bebé “percibe” reflexivamente y en *phantasia* algo integrado en su *Leib* arcaico y “material” cuando siente el *Leib* integrado y esquematizado de la madre sintiendo y cuidando el *Leib* del bebé: *el Phantasieleib descubre su propio Leib como algo integrado y esquematizado por la phantasia perceptiva del Leib del otro*³⁸. Merced a los cuidados [*soins*] con los que la madre estabiliza y satisface las “pulsiones” del bebé, el bebé se encuentra por vez primera con sus propias “pulsiones” y vive el cuidado de la madre como vivencia organizada y esquematizada. El *Leib* arcaico (afectividad y cinestesis ciegas) se esquematiza de este modo y pasa a ser *Leib* integrado. Si ocurre que la ausencia de la madre no asegura el mínimo (de presencia) que requiere este “entendimiento” con el bebé, dicha ausencia acarrea la desintegración del *Leib* del bebé³⁹, y evidentemente ello se debe a que la integración del *Leib* es el esquema corporal *transmitido y sostenido* de forma continua por la madre. De ahí que el *Phantasieleib*, que “siente” el *Leib* del otro como esquematismo, esquematice, a su vez, su propio *Leib* arcaico y “material”.

Estos datos de la psicología del desarrollo infantil apuntalan ciertos elementos de la génesis de la vivencia. Así y todo, esta estructura interfaccial funcio-

³⁶ Cfr. Daniel Stern, *The Interpersonal World of The Infant A View From Psychoanalysis And Developmental Psychology*, London, Basic Books, 1985, capítulo 3.

³⁷ Hua XIII, texto nº 18. NdT: Las comillas en “percibir” o “perceptiva” indican que se está traduciendo *Perzipieren* o *perzeptiv* y no *Wahrnehmen* o *wahrgenomen*. El alemán dispone aquí de dos palabras (la de raíz germana y la de raíz latina) donde el francés y el español sólo disponen de una.

³⁸ En la terminología de Richir, el fenómeno en cuestión puede describirse del siguiente modo: a través del intercambio interfaccial del *Phantasieleib* del bebé y de la madre, el bebé “descubre” o “entre-apercebe” indirectamente lo que procede de su propia afectividad y de sus propias cinestesis, aún no-apercebidas (lo proto-ontológico)

La articulación entre el vocabulario de Richir y el nuestro es la siguiente: lo que nosotros llamamos *Leib* arcaico y “material” corresponde a la unidad de la *Leibhaftigkeit* (afectividad) y a las cinestesis ciegas en Richir. El *Leib* integrado y esquematizado se produce desde el momento en que el *Leib* arcaico se armoniza con el *Phantasieleib* (que se convierte en esquematizante o realiza su virtualidad esquematizante merced al encuentro con el *Leib*, ya esquematizado, del otro. Cfr. Marc Richir, *Phantasia, Imaginación, Afectividad*.

³⁹ Cfr. Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971, capítulo 7.

na incluso en el adulto, con la salvedad de que, en éste, suele estar oculta y por ende se hace difícil de observar, excepción hecha de los casos de “auténtico” entendimiento o sintonía con el otro. Traigamos a colación otro ejemplo en el que cabe observar este movimiento: se trata de la práctica psicoterapéutica. El “*reflecting back*” en Winnicott y la “congruencia” en Rogers lo atestan: el paciente descubre por vez primera su propia afectividad como en filigrana de la expresión (verbal y gestual) del terapeuta que, a su vez, está “sintiendo” la afectividad del paciente y reflejándola en su propia expresión, verbal y no verbal. Merecería la pena intentar una pura fenomenología sobre este tema.

3. La seguridad como matriz de la vivencia

Pasemos ahora al análisis fenomenológico de la noción de “estancia [*demeure*]”⁴⁰. El bebé “siente” o “nota” —sin reconocerlo como tal— el hecho de que el *Leib* de la madre se adapta y se armoniza con su *Leib*, el bebé “nota” cómo el *Leib* de la madre le confiere estabilidad e integración, apartándolo de la caída y de la intrusión de cualquier cosa que amenazara con ser catastrófica. El bebé vive la integración de su propio *Leib* y la seguridad a través del sustento otorgado por un personaje familiar. Mas esta “seguridad” puede esfumarse tan pronto como el bebé se vea sostenido por alguien extranjero al ámbito familiar; en ese momento el bebé “siente” un *Leib* distinto y se sitúa a pique de poder caer en un estado de pánico. El *Phantasieleib* del bebé “está en resonancia” con el *Leib* de la madre, que se armoniza con el *Leib* del bebé al tiempo que el *Phantasieleib* de éste se armoniza con su propio *Leib* por la mediación de la armonía con el *Leib* de la madre, y lo hace esquematizándose y apercibiéndose. De este modo, el niño vive los cuidados y el sostén ajenos como “seguridad” de su propio *Leib* (y es así como la función del *Phantasieleib* posibilita la integración y la esquematización del *Leib*). La descripción fenomenológica y antropológica de la institución originaria de la “seguridad” pone de manifiesto los movimientos recíprocos del bebé y de la madre (la madre sostiene al bebé y éste es sostenido por la madre). La “seguridad” del *Leib* no se produce sino en dicha interacción compleja, y a la que nos referimos con “esquematización”. *El origen fenomenológico de la “seguridad” no reside en la seguridad física sino en los complejos fenómenos de la integración del Leib en el encuentro con el Leib del*

⁴⁰ Analizada en Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, capítulo 2.

otro, y por la intermediación de dos Phantasieleiber en el seno de los fenómenos de encuentro que atañen al Phantasieleib del bebé.

Por otro lado, la "seguridad" es una afectividad privilegiada bajo el aspecto de la integración recíproca del Leib y de la vivencia y, por lo tanto, del yo [moi]. Incluso en el caso del adulto cabe aducir otro tanto, por mucho que a dicha "seguridad" concurren múltiples factores que la alteran y complican habida cuenta de las ulteriores instituciones de sentido también en juego en la historia transcendental de una subjetividad. Así pues, incluso en la investigación estrictamente fenomenológica podemos descubrir la seguridad como fundamento de la unidad del Leib y de la movilidad que requiere toda auténtica creatividad.

La "seguridad", también desde otro punto de vista, corresponde a una tesitura específica de la afectividad. La seguridad es la estructura que posibilita la armonía de la afectividad y de su esquematización, y que, de este modo, instituye originariamente el Leib integrado y armonioso. La "seguridad", a fin de cuentas, es la afectividad que procede de la armonía entre el esquematismo y las demás afectividades, a saber, es la posibilidad de entre-apercebir las demás afectividades.

Por el contrario, la situación en que las cinestesias y la afectividad se hurtan a la vivencia, es precisamente la del traumatismo psíquico y la de la destrucción de la seguridad como interfacticidad originaria. La vivencia se produce como integración de los fenómenos arcaicos y no vividos merced al "acorde", "concordia" o "entendimiento [entente]" con el otro, que procura seguridad. *El traumatismo es la destrucción de la estructura de seguridad y genera un exceso en la afección (fenómenos arcaicos) que no puede ser convertido e integrado en la vivencia.* El sujeto esquemático, dislocado, se disocia de la afección excesiva que prorrumpe en el nivel del Leib afectivo. Si angustia, depresión o pérdida de confianza en uno mismo resultan ser síntomas residuales del traumatismo, ello es precisamente porque el trauma fisura la afectividad interfaccial como estructura de seguridad.

4. La conciencia originaria en tanto que phantasia vacía de interfacticidad y la disociación

La conciencia de sí en el adulto es el fruto de la "interiorización" o la "introyección" (en el sentido del psicoanálisis) de la estructura circular e interfaccial de los Phantasieleiber y de los Leiber ya que esta apercepción se instituye ori-

ginariamente en la estructura interfaccial de la seguridad. Dicha “interiorización” corresponde, en el contexto fenomenológico-antropológico⁴¹ de nuestro análisis, a la *phantasia* vacía (sin intuición ni apercepción) de la estructura interfaccial de la seguridad. A medida que acumulamos la experiencia de este circuito, es éste cada vez más capaz de mantenerse en la *phantasia* y, a fin de cuentas, en la *phantasia* vacía, es decir, sin lo que Husserl denomina *Perzeption* (y que ha de distinguirse de la *Wahrnehmung*). En el adulto, el origen interfaccial de la seguridad permanece más o menos velado. La función del *Leib* ajeno está integrada en la función de la conciencia originaria incluso cuando ningún *Leib* ajeno está verdaderamente intuicionado. La conciencia originaria es, pues, la *phantasia* vacía de toda figuración determinada (pero no por ello menos concreta) propia del movimiento circular de los *Phantasieleiber* y de los *Leiber* (función que no es, a su vez, consciente; que es, por lo tanto, pasiva). Una vez instituido, este movimiento puede funcionar sin requerir la presencia efectiva del *Leib* ajeno y se convierte así en estructura matricial del encuentro de mi *Phantasieleib* (que es *Leib* esquematizándose) y de mi propio *Leib* afectivo. La conciencia de sí basal se produce en este encuentro. Se trata, volviendo a Lévinas, pero en eco a Husserl y Maine de Biran, del sentido de la conciencia no intencional como conciencia originaria procedente de la afección de llamada⁴².

Alguien que no haya podido vivir el encuentro armonioso con el otro no puede instituir, estabilizar y desarrollar la conciencia originaria. El estado límite de esta situación estriba en la carencia de conciencia de sí constatado en ciertos casos graves de autismo. La institución originaria de la conciencia de sí requiere, en suma, la intervención activa del otro. Si la conciencia de sí (conciencia originaria) es, de este modo, tributaria de la función del *Phantasieleib*, podemos concluir que no es un polo fijo o una sustancia sino un movimiento secretamente ejecutivo que funciona en el trasfondo de tal o cual vivencia. Por lo demás, este movimiento se halla siempre sostenido por el esquema intercorporal de la seguridad.

A la luz de lo dicho se ve cómo la conciencia alterada en la experiencia traumática es la alteración misma de la conciencia originaria. El *Phantasieleib*

⁴¹ NdT: En el sentido en que Richir entiende “antropología fenomenológica”, por ejemplo en el siguiente artículo: [“Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique”.pdf](#), Paris, L’Harmattan, 2000.

⁴² Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 55.

ya no vive en los fenómenos que surgen a haces con el *Leib*; *Leib* que, precisamente de resultados de lo anterior, tiende a reducirse a un *Körper*; sólo queda el afecto excesivo, afecto paradójicamente no-vivido. Dicho de otro modo: el sufrimiento excesivo que no puede ser esquematizado por el *Phantasieleib* y la consiguiente destrucción de la interfacticidad, sostén de la conciencia originaria, desencadenan la disociación entre *Phantasieleib-Leib* esquematizante y *Leib arcaico*. En medio de la experiencia traumática, la conciencia originaria ya no consigue encarnarse en el "*Leib afectivo*" y éste no está ya ni esquematizado, ni vivido. He ahí la razón por la cual la conciencia ya no siente dolor.

Esta situación comporta dos aspectos. En primer lugar, la conciencia originaria (el *Phantasieleib-Leib* esquematizante) está disociada de la afectividad del *Leib*, afectividad aquí transmutada en la masa amorfa y petrificada de los afectos (excesivos y no digeridos, no integrados, renuentes a toda esquematización). Esta disociación se ve acompañada por la fijación de la *phantasia* en fantasmagoría y en conciencia alterada (estado hipnótico). En segundo lugar, en la disociación de la afectividad y del *Phantasieleib* esquematizante (que es, ahora, lo que Richir denomina "*Phantomleib*", a saber, el *Phantasieleib* evaporado—atmosferizado dirá Ludwig Binswanger— en la disociación), el *Leib* (dividido en el *Leib* herido y en el *Phantomleib*) se ve despojado de toda posibilidad de integración y armonía (por lo tanto también de la posibilidad de la vivencia y de la génesis y elaboración de sentidos, lo que Husserl llamaba la *Sinnbildung*). El *Leib* corre el riesgo de desintegrarse. Y la desintegración se produce como privación de seguridad (angustia y miedo mórbidos). Que el traumatismo se produzca, en muchas ocasiones, cuando, de un modo u otro, la confianza en el otro se desmorona repentinamente, no es casualidad. Efectivamente, dicho desmoronamiento afecta de lleno a lo que Lévinas llamaba "*demeure*" ("estancia", "hogar") y a la conciencia originaria como estructura de la génesis de la vivencia. Advertimos aquí de modo concreto la profunda relación entre el *hay* [*il y a*], el pánico como experiencia de lo real⁴³ y la estancia [*demeure*]⁴⁴.

⁴³ Cfr. Yasuhiko Murakami, *op. cit.*, capítulo 3.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, cap. 2.

5. La conciencia originaria como ámbito de producción de los sentidos y la disociación

La conciencia originaria no sólo siente las vivencias no intencionales (como puedan serlo las cinestesias pasivas), sino también, claro está, la propia aprehensión intencional que mienta un objeto (perceptivo, imaginario, ideal)⁴⁵. Si la propia percepción alberga sentido, ello es en la medida en que la conciencia originaria se encarna en ella animando la vivencia apercebida de modo implícito en aras a formar un sentido aún más rico que el del nóema pre-dado. Sin embargo, hay casos en los que la conciencia originaria (conciencia de sí) se esfuma por completo: ejemplo de ello son las crisis epilépticas en estado de vigilia o los primeros momentos del despertar de una anestesia⁴⁶. Durante la crisis epiléptica, un paciente de Damásio, a pesar de parecer tener conciencia e incluso beberse su café, en realidad ha perdido toda conciencia de sí (por consiguiente, no tiene memoria durante la crisis), y no responde a la llamada del interlocutor, en este caso a la del propio Damásio.

El *Leib* arcaico y “material”, latentemente ejecutivo, incluso más acá de la apercepción implícita y pasiva, está más acá de la distinción empírica entre la interioridad y la exterioridad. De hecho, sólo en el curso de la emergencia de la percepción y de la apercepción del *Leib* se instituirá dicha distinción. Por consiguiente, la esencia de la expresión gestual o verbal no corresponde, en su movimiento originario, con la exteriorización de una supuesta interioridad hacia el afuera, como ingenuamente suele creerse. Se trata más bien de un movimiento de transposición entre distintos registros fenomenológicos, transposición que no redunde, a nuestro parecer, sino en la *producción y estabilización del sentido*: partimos del *Leib* arcaico, “situado” más acá de la apercepción, pasando por la apercepción pasiva del *Leib* por parte del *Phantasieleib-Leib* esquematizante (que, engendrando la vivencia, esquematiza e integra al *Leib*), hasta llegar a la producción de la figura y de la figuración en general en el nivel del *Leibkörper* (verbalización, gesto, fisionomía, etc.)⁴⁷. Lo que, a raíz de la disociación, se ve

⁴⁵ NdT.: Efectivamente, se trata de lo que Husserl conceptualiza también como “*hylè de acto*”.

⁴⁶ Cfr. António R. Damásio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace & Company, 1999, pp. 24s de la traducción japonesa.

⁴⁷ NdT.: La conciencia originaria no es pues un simple conocimiento de uno mismo. Es, antes bien, un “saber” implícito de sí que surge cada vez en el trasfondo de la transposición entre los diferentes registros fenomenológicos. La apercepción de sí se sitúa en el quicio entre lo figurable y lo infigurable. Por consiguiente, la apercepción de la vivencia es un fenómeno más complejo de lo que pudiera, a primera vista, parecer. No hay dos conciencias originarias tales como la que acompaña la vivencia pasiva (de un lado) y la que acompaña el acto intencional (del otro). La pasividad y la actividad se vinculan en

impedido, trabado de raíz en el traumatismo, no es otra cosa que dicho movimiento de transposición (al menos en lo armónico de su génesis). La disociación resultante del traumatismo arroja el residuo de un afecto excesivo que, horro de toda esquematización, queda calcificado y cortado de toda cinestesia que pudiera expresarlo, otorgarle figuración. Para que esta transposición se lleve a cabo es necesario el implícito concurso del apereibir del *Leib*. Si el lance que nos ocupa se mantiene en una fundamental infigurabilidad, esta parte de dicha experiencia no es menos infigurable y carece, también, de apercepción. El afecto traumático queda varado en algún lugar recóndito del *Leib herido*. Experimentado [*éprouvé*] pero sin ser vivido, deriva en “tumor”⁴⁸, constituye el núcleo que, por ejemplo, desencadenará el *flash-back* y de los síntomas psicosomáticos. Sin poder ser atenuado en virtud de su manifestación expresiva en gesto (recordamos que queda cortado de las cinestesis), el afecto inmovilizado [*figé*] yace en el fondo del cuerpo herido y retorna súbitamente en el *flash-back*. Es esto lo que da cuenta del fracaso del yo constituyente que descubríamos en el primer párrafo de este estudio. En la vida cotidiana, la génesis del sentido (transposición de la pasividad al acto) se esconde porque funciona tras los datos y pre-datos. Esta génesis se hace patente cuando se ve impedida en y por la disociación patológica. Al perder la posibilidad de génesis de sentido, la percepción pierde su profundidad (es lo que los psiquiatras denominan “desrealización”).

En resumidas cuentas, el yo percipiente es un avatar del *Phantasieleib*. No es una substancia sino un fenómeno que parpadea, y que lo hace sí y solo sí el *Phantasieleib* se encuentra, reflexivamente, con el *Leib* arcaico.

la producción del sentido. El sentido intencional se produce basándose en el sentido haciéndose o *in fieri* (*sens se faisant*) en el sentido richiriano, reorganizándolo y estabilizándolo. La conciencia originaria pasiva se genera en el quicio de la transposición de un fenómeno originario y pasivo que no está aún vivido ni es consciente (“forma vacía” según las palabras de Husserl) en una vivencia. La primera conciencia originaria que acompaña la actividad surge como apercepción de la vivencia en la recepción y el volverse (*Zuwendung*) hacia la afección de la vivencia pasiva (vivencia en la que, por otro lado, la conciencia originaria pasiva ya se halla integrada de forma estructural). Por consiguiente, la conciencia originaria acompaña los movimientos de la transposición de un fenómeno (de la pre-vivencia a la vivencia, de la vivencia pasiva a su aprehensión activa), y donde estos movimientos en tanto que auto-organización (no otra es la función del *Phantasieleib*) corresponden más bien a la propia conciencia originaria. La conciencia originaria no acompaña estos movimientos sino que ellos mismos son la propia conciencia originaria. A este respecto, pueden consultarse los siguientes textos de Richir: [“Sur l'inconscient phénoménologique. Époque, clignotement et réduction phénoménologiques”.pdf](#), [L'art du comprendre](#) (1999) y, sobre todo, [“L'aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie”.pdf](#), *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid (2001).

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1975, 1987, p. 142.

En el contexto de nuestro análisis, el estado hipnótico en el *hay* constituye la alteración misma de la conciencia originaria. Ésta funciona como observador, pero ya no apercibe (ni vive) la vivencia traumática de lo real. En la experiencia traumática, la conciencia originaria no se encarna en el *Leib*. Así pues, ya no experimenta en propio el dolor o el ultraje: no puede, por ende, llevar a cabo la transposición⁴⁹. Advertimos, aquí, dos momentos.

1). Hay, en primer lugar, algo así como la substantificación o la fijación de la apercepción inmediata como lugar de la transposición de lo infigurable en figurable. Si este lugar no es otro que el *Phantasieleib* como campo de la *phantasia*, la fijación que referimos es la alteración de ésta, que se convierte en fantasma o en estado hipnótico. Es lo que Lévinas tematiza con el concepto de vigilia frente al *hay*⁵⁰.

2). El segundo momento es la disociación de este lugar substantificado (como estado hipnótico) a partir del *Leib*. En esta disociación, la no-integración (Winnicott), a saber, la fenomenalización ciega y proteiforme del *Leib* arcaico y “material” depara la desintegración (Winnicott) (se pierde la posibilidad de la unidad y de la armonía de la transposición). La desintegración es la privación del soporte (“seguridad”) del *Leib*, que implica la imposibilidad de la transposición de lo infigurable en figurable (el sentido) y la posibilidad de la asistencia de la conciencia originaria. La experiencia [épreuve] queda pues marcada, brutalmente grabada por elementos que no conocen la deformación obrada por el sentido, de ahí que no existan para la conciencia originaria (de la que escapan) aunque se hagan notar (y, hasta cierto punto, la graven). El lance traumático se sedimenta, de algún modo, en un lugar distinto al del horizonte pasado del sentido y, al tiempo, queda olvidado por y para la conciencia originaria (la amnesia disociativa a que nos referíamos más arriba). El *Leib herido* como *Leib* afectivo alterado es pues, a la vez, el *Leib* petrificado: se “experimenta” en el sufrimiento “psíquico”, se “sufre” pero sin ser propiamente vivido. La actualización de la vulnerabilidad transcendental se traduce en pérdida de plasticidad del *Leib*, pérdida del libre juego del *Phantasieleib* en el *Phantomleib* evaporado y, correlativamente, pérdida de la posibilidad de reflexividad propia del registro

⁴⁹ NdT: Digamos que no puede “vivir” la transposición, o “vivir en” ella (pues toda transposición tiene puntos ciegos). Evidentemente, sí hay una transposición desde lo arcaico, pero se trata de una transposición arquitectónica brutal, que, de un lado, se cobra una escisión de la conciencia originaria (que deviene en *Phantomleib*) y, de otro, una reificación en *Körper* del *Leib* arcaico.

⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1947, pp. 109s.

del *Leib* y del *Phantasieleib* (la reflexividad sin concepto determinante que hace posible toda auténtica génesis de sentido).

6. *El estatuto fenomenológico del estado hipnótico. El Phantomleib ante el hay (il y a)*

Para concluir nuestro trabajo, detallemos el carácter del *Phantomleib* —la corporeidad en la inminencia del *hay*. Lo que choca de primeras es el hecho de que no haya ninguna “imagen” en este campo de la disociación del estado hipnótico en el momento de la experiencia traumática. La imaginación no tiene representaciones particulares pertenecientes a este campo sino que mienta la experiencia real y actual que resulta ser exterior a lo imaginario (ahora bien, se trata de la imaginación y no de la pura *phantasia*, y ello a raíz de esta mención de objeto, que, como sabemos, no se compadece con la *phantasia*, esencialmente no intencional). Identificada con el campo imaginario, la conciencia originaria alterada observa del “exterior” el campo perceptivo mientras que, por el contrario, no hay nada intuitivo en el campo imaginario. En esta disociación, hay pues algo así como representaciones vacías de imaginación⁵¹, vacías de figuraciones intuitivas propias⁵². El sujeto que se encuentra en el campo imaginario nada imagina dentro de este campo. Observa de forma desinteresada el cuerpo que sufre de modo real el dolor. Para que el *Phantasieleib* que funciona con la conciencia originaria haga sentido, tiene que ser uno con el *Leib* afectivo. El campo de la *phantasia* “se alimenta” del *Leib* real, que le procura, con su fuente de *aistheseis*, las afecciones de la afectividad, le provee pues en “contenidos”, tan vagos, nebulosos o fugaces como se quiera, y sin que la imaginación, que se instituye sobre la *phantasia*, tenga, necesariamente, un objeto (*Bildsujet* de Husserl) figurado en intuición mediante una “apariencia ‘perceptiva’ (*perzeptive*)” (*Bildobjekt*) en la correlación intencional.

En el contexto de nuestra discusión sobre el traumatismo, la conciencia originaria se sitúa en el campo imaginario disociado del campo del *Leib* afectivo y vacío de toda representación intuitiva. En la experiencia traumática, la conciencia originaria “refluye” en un estado cuasi-*leiblich* disociado del *Leib* afectivo

⁵¹ Cfr. Marc Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](http://www.analesdephenomenologie.org)”, pdf, www.analesdephenomenologie.org (2003), p. 112. En el caso de la disociación voluntaria como técnica de defensa contra el dolor, sí pueden darse algunas representaciones en el campo de lo imaginario. Se trata aquí de una fuga hacia “otro” mundo.

⁵² NdT: El lector puede ahondar en esta oposición entre los pares: mirada (regard) –*phantasia* “perceptiva” y ver (voir)– imaginación si se refiere al texto de Marc Richir “Sur voir et penser. Doxa et noesis”, *Annales de Phénoménologie* 6 (2007). www.analesdephenomenologie.org

real. Ahora bien, este estado cuasi-*leiblich* despegado no tiene contenido alguno o atributo particular. No siente ni cinestesias ni afecto (el sujeto disociado pierde el afecto), ni tan siquiera punto-cero (de ahí que el paciente pueda incluso creer que se sitúa *al lado de su cuerpo aunque, en realidad, situándose de modo ilocalizable*, y creer que lo observa desde el exterior). En suma, lo cuasi-*leiblich* disociado es fantasmático o fantasmagórico. La conciencia originaria en el estado hipnótico no es sino el *Phantasieleib* alterado al extremo de paralizar y vaciar el campo de la *phantasia*. En definitiva, el *Phantasieleib*, al perder su *Leib*, se ha convertido en *Phantomleib*. Se trata, en suma, y para volver a Lévinas, de la descripción fenomenológica del cuerpo en el *hay*.

La situación se antoja en extremo paradójica; mientras que en la situación normal el campo imaginario es consectorio con el sujeto real encarnado en un *Leib* y en un *Leibkörper* real, la situación traumática parece ser su contracara. ¿Cómo puede uno situarse en el campo imaginario en aras a observar el campo perceptivo? Es como si el yo del campo imaginario fuese real y como si fuese, en cambio, la experiencia real del dolor la que resultase puramente onírica. Con una acribia sin parigual, Husserl ha distinguido, en el texto nº16 de *Husserliana* XXIII, tres posibilidades para el yo imaginante de relacionarse con el afecto en la situación de imaginación (o en la situación, estructuralmente análoga, de conciencia de imagen). Richir ha presentado un análisis detallado de este texto⁵³ de Husserl y resume las tres posibilidades como sigue:

O me imagino formando parte de la escena imaginada e imagino mi tristeza, o no me imagino dentro de dicha escena, y me imagino entonces la tristeza de otro que, en cambio, sí se encuentra o encontraría entonces dentro de la escena imaginaria, o, en tercer lugar, no me imagino ninguna tristeza y, sin embargo, la experimento de modo efectivo sobre la base de lo que imagino.⁵⁴

La disociación que hemos considerado en el presente trabajo parece ser la situación inversa a la evocada en la 2ª posibilidad. Modificando ésta, la disociación en cuestión puede describirse como sigue: “yo *en la escena imaginada* imagino (o más bien observo) el dolor del yo *real* como el de otro, otro por ende imaginario, a pesar de que tanto el dolor como la escena tienen lugar en el *mundo real*”, y ello en la medida en que el sujeto disociado ya no siente viva-

⁵³ NdT: Se trata del ya citado artículo de Marc Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](#)”.pdf

⁵⁴ *Ibidem*, p. 100.

mente ni dolor ni afectos vinculados con el acontecimiento traumático. El mundo percibido se convierte en una "imagen" ficticia, por lo tanto en una suerte de *Bildobjekt* (que figura lo percibido).

Así y todo, la paradoja vinculada a esta inversión no representa, para el hombre sano, sino un conjunto de apariencias, dado que, en la vida corriente, el yo en la *phantasia* o incluso el de la imaginación no hace mención intencional del *Leib* como si de un objeto exterior se tratara, ya que el *Leib* afectivo permanece indisociable del *Phantasieleib*. La conciencia originaria adviene a sí misma en esta indisociabilidad: incluso si el yo en el campo imaginario aparece como "otro", este yo como otro no es, de hecho, un *Leib* (como centro inimaginable de su propio campo de *phantasia*) sino un *fictum* en el interior del campo imaginario: el *Phantasieleib* infigurable como punto-cero del campo de la *phantasia* se encuentra más acá de y es en cualquier caso exterior a ese "yo como otro". Incluso si el yo se encuentra, en la escena imaginada, como otro, la separación entre el yo real y el yo imaginario no pasa, en la vida corriente, de ser fingida y, en todo caso, no resulta efectiva. El punto-cero enteramente ficticio de la escena imaginada "coincide" con el punto-cero del *Leib* real y afectivo. Y esta indisociabilidad de *Leib* y *Phantasieleib* es aquello en virtud de lo cual es posible saltar y bogar más o menos a placer entre los tres tipos de relaciones afectivas analizadas por Husserl tejidas entre el yo real (el yo efectivamente imaginante, el yo que ejecuta el acto de imaginación) y el yo imaginario (yo imaginado). La cuestión no consiste, por lo tanto, en una simple inversión de perspectiva. Consiste, antes bien, en la separación entre el *Leib* afectivo *alterado y petrificado* en el dolor excesivo y el *Phantasieleib alterado* en el estado hipnótico; consiste, por consiguiente, en *la separación entre el Leib afectivo herido y desintegrado y el Phantomleib*. Tal es nuestra tesis. Es precisamente en virtud de esta separación como, en el traumatismo, la conciencia originaria volatilizada en el *Phantomleib* mienta intencionalmente el *Leib herido* en la experiencia traumática *como si de un objeto exterior se tratara*.

Traducido del francés por Pablo Posada Varela